Zur geneigten Theilnahme an den

Mittwoch, den 4. Januar, Vormittags 9 Uhr,

vom Gymnasium zu Görlitz

in der Aula vereint zu feiernden Gymnasial-Aktus:

dem

von Gersdorff'schen, dem Gehler'schen, dem Hille'schen

und dem

Lob- und Dank-Aktus

werden

die hochverehrten Behörden, sowie jeder Freund der Anstalt

ehrerbietigst eingeladen

von

dem Direktor und dem Lehrerkollegium.

Inhalt:

Ueber Plato's Verhältniß zur griechischen Volksreligion, vom Oberlehrer Karl Urban.

Görlitz.
Druck von G. A. Kämisch.
1871.



Ueber Platos Verhältniß zur griechischen Volksreligion.

Glauben und Wissen, religiöse und philosophische Erkenntniß, zu unserer Zeit nicht selten in den edelsten Geistern versöhnt, sehen wir häufiger auf das bitterste mit einander verfeindet, indem hier eine ängstliche Theologie sich gegen klare Ergebnisse der Forschung sträubt, dort eine zuversichtliche Wissenschaft, entweder von ihren Fortschritten berauscht, ihre Grenzen überspringt und selber dogmatisch auftritt, oder selbstgenugsam aus den Bruchstücken des sicher Erkannten eine Weltanschauung aufbaut, bei der sie sich beruhigen zu können vermeint. Ein solcher Kampf ist nicht erst in neuer Zeit entstanden, er ist vielmehr fast so alt wie die Wissenschaft selbst. Die griechische Philosophie ist freilich vielfach von dem griechischen Volksglauben befruchtet, angeregt und beeinflußt worden, noch häufiger steht sie aber in einem ausgesprochenen Gegensatze zu demselben. Ursprünglich aus dem Monotheismus hervorgegangen war die griechische Religion durch Personifikation der Naturkörper und Naturkräfte, durch das Zusammenfließen der Vorstellungen verschiedener Stämme und Städte, sowie durch die üppig wuchernde Phantasie der Dichter zu einem verworrenen Gebilde herangewachsen, in welchem selbst das gläubige Gemüth genug der Schwächen und Widersprüche bemerkte. War einmal die symbolische Bedeutung der Mythen vergessen, so erschien so manches ungereimt; und gegen viele eingedrungene Zusätze der Dichter lehnte sich das sittliche Gefühl auf.

Die Philosophie des Thales beginnt mit der Ahnung eines harmonischen Weltganzen, und findet im Wasser den Urstoff, aus welchem alle Dinge entstanden sein sollten. Indem er diesem Urstoff die bewegende Kraft, den weltbildenden Verstand noch nicht selbständig gegenüber stellte und die lebendige Bewegung der Natur bloß als eine Folge der ursprünglichen Beschaffenheit des Stoffes ansah, die einzelnen in der Natur lebendig werdenden Kräfte dagegen noch personificirte und die Welt mit

„gewordenen Göttern“ erfüllt nannte, ohne sie in ihrer Gesammtheit zu einer Weltseele zusammenzufassen: gerieth er zwar selbst nicht in einen offenbaren Widerspruch mit dem Volksglauben, doch war diese Vorstellung im Grunde nichts mehr als eine Anbequemung an die überlieferte Religion, und sie mußte, je klarer sie sich wurde, mit der Zeit ihre Spitze gegen den vielgöttischen Glauben kehren.

Mit bewundernswürdiger Kühnheit warf Xenophanes die hergebrachten Ueberlieferungen über Bord. Er tadelt die Vermenschlichung der Götter, er schilt Homer und Hesiod, daß sie die Götter verunglimpft und ihnen menschliche Laster und Leidenschaften angedichtet haben, er bestreitet, daß Götter geworden seien oder daß es deren mehrere geben könne, erklärt die Vorstellung von der Götterwelt als eitlen Menschenwahn und erhebt auf den göttlichen Thron den abstrakten Begriff des ewigen, nicht gewordenen, einigen Seins. Wir wissen nicht, ob die Rücksichtslosigkeit, mit welcher er jedes Verhältniß zur Religion löste, eine Reaction des Volkes hervorgerufen hat und ob vielleicht das Wanderleben, welches Xenophanes führen mußte, im Zusammenhang mit derselben stand. Jedenfalls war der alte Götterglaube so schnell nicht besiegt; Dichter wie Pindar und Aeschylus waren bemüht, die religiösen Vorstellungen zu vertiefen und zu reinigen, und die Mysterien vermochten durch tiefsinnige Allegorien die Eingeweihten zu befriedigen.

Eine neue Einsprache gegen die hellenische Götterwelt wurde jetzt von Anaxagoras erhoben, gerade von einem Philosophen, der ein theistisches Element in die Naturbetrachtung einführte. In der richtigen Einsicht, daß aus dem bloßen Stoffe die Bewegung und Wohlordnung des Weltganzen sich nicht begreifen lasse, suchte er das Princip vielmehr außerhalb der Natur in etwas Uebersinnlichem, in dem Geiste (Nus), dem er die göttlichen Eigenschaften der Einfachheit, Macht und des unbegrenzten Wissens zuschrieb. Aber ohne sich der ganzen Tragweite dieses neuen Gedankens bewußt zu werden, stellte er dem Stoffe den weltbildenden Verstand nur gegenüber, kam also über einen Dualismus nicht hinaus. Nicht entschieden genug, um den neuen Gedanken durchzuführen und dem Geiste den Stoff gänzlich zu unterwerfen, räumte er dem letzteren eine selbständige Bedeutung ein, und statt alle Erscheinungen aus dem Geiste zu erklären, machte er nur einen Anlauf zu einer teleologischen Betrachtungsweise, und blieb in der Erklärung des Einzelnen dabei stehen, doch aus dem Stoffe, nicht aus dem Geiste, aus den stofflichen Ursachen und nicht aus den Zweckursachen den Zusammenhang zu begreifen. Anaxagoras war demnach noch zu sehr Naturalist, um zu der Vorstellung einer freien Persönlichkeit des Weltschöpfers vorzudringen und doch schon soweit Monotheist, daß er die Vielheit der Volksgötter in dem einheitlichen Nus sammelte und ihrer überhaupt zu erwähnen nicht

mehr nöthig hatte. Die Sonne, die Gestirne und den Mond entkleidete er ihres göttlichen Wesens, bezeichnete jene als glühende Steinmassen und schrieb dem Monde eine erdartige Natur zu. Diese Lehren zogen ihm die Anklage der Gotteslengnung zu, er mußte in das Gefängniß wandern und die Fürsprache seines Freundes Perikles konnte ihn nicht vor der Verbannung aus Athen schützen.

Die überlieferte Götterlehre ließ in der Folge sein Schüler Metrodorus nur noch als eine Allegorie gelten, in der physikalische Vorgänge verhüllt seien.[1]) In der Schule der Sophisten wurde solche natürliche Ausdeutung der Mythen ganz gewöhnlich, die Zweifel an dem Dasein der Götter mehrten sich, und Protagoras wagte es eine Schrift mit den Worten zu beginnen: „Von den Göttern weiß ich nicht weder, ob sie sind, noch ob sie nicht sind, denn diese Erkenntniß wird verhindert durch die Dunkelheit des Gegenstandes und die Kürze des Lebens." Das Buch wurde öffentlich auf dem Markte von Athen verbrannt.

In dieser Zeit des absterbenden und zweifelnden Glaubens nahm Sokrates mit seiner Herzensfrömmigkeit eine durchaus freundliche Stellung zu der Volksreligion ein, insoweit dabei der Kultus und nicht die Lehre in Betracht kommt; auch mit der Lehre kam er nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Götter des athenischen Staates, sondern im Gegentheil aus frommer Liebe zur überkommenen Religion in Widerspruch, indem er, nicht wie die früheren Philosophen höchstens physische, sondern die obersten sittlichen Mächte, deren Wirkung er in der Stimme des Gewissens, seinem Dämonium, zu vernehmen glaubte, in den Göttern anerkannte und nur die unwürdigen Vorstellungen des Volksglaubens abwies. Das Dasein der Götter und ihre Menschenfreundlichkeit suchte er aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt und besonders des menschlichen Leibes zu erweisen. Genaueres über sie auszusagen, hielt er bei der Unerkennbarkeit ihres Wesens für unstatthaft. Diese Ueberzeugung von der Dunkelheit der übersinnlichen Dinge und von der Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens mochte den Sokrates vor einem schroffen Gegensatz gegen die Lehre bewahren. Daß er wirklich gegen die athenische Rechtgläubigkeit, wenn dieser Ausdruck bei dem Fließenden und Wandelbaren der Volksreligion verstattet ist, verstieß, wenn auch vielleicht in der mildesten und versöhnlichsten Form, kann mit Sicherheit aus der Stellung geschlossen werden, die er in den platonischen Dialogen einnimmt. Sonst hätte ihn Plato in den frühesten Dialogen, wo er selbst sich nur wenig über den sokratischen Standpunkt erhebt, nicht so häufig gegen die unsittlichen Andichtungen der Mythologie Einsprache erheben lassen. Xenophon freilich erwähnt auch von einem solchen Widerstreit gegen

---

[1]) Vergl. Zeller, die Philos. d. Gr. 3. Aufl. I. 831.

die Lehre nichts, die Uebereinstimmung des Sokrates mit dem bestehenden Kultus erhebt er vollends über allen Zweifel. Sokrates prägte es seinen Schülern ein, daß man die Götter am besten verehre „nach der Sitte des Staates," welchem Grundsatze getreu er den frömmsten seiner Mitbürger in gottesdienstlichen Uebungen, Gebeten, Opfern, Orakelbefragungen und in der Obacht auf Vorbedeutungen nicht nachstand. Die Anklage, die zu seiner Verurtheilung führte, daß er die Staatsgötter nicht anerkenne und verehre, war die bitterste Ungerechtigkeit.

Mit dem geliebten Lehrer theilt Plato die tiefinnere Frömmigkeit; schneidiger in dem Widerspruch gegen die Unvollkommenheiten der Volksreligion suchte er doch den innersten Kern derselben zu bewahren, und wenn es ihm auch nicht gelang, reinere und tiefere Ansichten von der Götterwelt seinem Volke einzuflößen, so ist seine religiöse Stellung doch als der eigentliche „Höhepunkt der griechischen Religionsentwickelung" mit Recht angesehen worden.[2]) Plato sprach im Ganzen schon nicht mehr zu einem religiös gestimmten Volke. Der damalige Zustand des religiösen Verfalles kann am besten aus seinen eigenen Schriften erkannt werden. In einer Zeit, wo die Komiker die Göttergeschichten in herabwürdigender Weise auf der Bühne verspotteten, kümmerte sich die junge Welt nur wenig um die Religion, das Alter pflegte bei der Annäherung des Todes von der Befürchtung beschlichen zu werden, es möchten die bisher für lächerlich gehaltenen Fabeln von der Unterwelt und den dort zu verbüßenden Strafen der Ungerechten Wahrheit enthalten und suchte die versäumten Opfer und Gottesdienste nachzuholen.[3]) Plato theilt mit Rücksicht auf die religiöse Ueberzeugung die damaligen Menschen in drei Klassen, in solche, die entschlossen genug sind, um an das Dasein von Göttern überhaupt nicht zu glauben, in solche, die zwar die Götter selbst nicht leugnen, aber annehmen, daß sie sich um die Menschenwelt nicht kümmern und endlich in die Anhänger des Volksglaubens, denen er unter anderen irrthümlichen Vorstellungen namentlich die Meinung, als könnten die Götter durch Opfer umgestimmt und beschwichtigt werden, an dieser Stelle zur Last legt.[4]) Unter den damaligen Gläubigen fehlte es dennoch trotz der zersetzenden Einwirkung der Sophistik nicht ganz an solchen, die wenig zweifelnd, in naiver Frömmigkeit der väterlichen Religion anhingen. Neben ihnen erscheinen starre Vertreter der Rechtgläubigkeit, die durch Klügeleien über die Widersprüche der Religion hinwegzukommen wußten, „grübelnde Theologen," die durch Deutung das Ganze der Mythen haltbar zu machen suchten. Zu ihnen gehörte jener Meletos, einer der Ankläger des Sokrates, aber als das merkwürdigste Beispiel hat uns Plato den Euthyphron in dem gleich-

---

[2]) Vergl. von Stein, Geschichte d. Platonismus II., S. 20. — [3]) Vergl. Plato Staat. S. 330 e. [4]) Gesetze, S. 885.

namigen Dialog vorgeführt. Dieses Gespräch eignet sich als Ausgangspunkt, um Platos Kritik gegen die Schwächen des Volksglaubens kennen zu lernen.

Euthyphron ist ein wunderlicher Heiliger: er will eine Anklage gegen den eigenen Vater erheben, weil dieser einen verbrecherischen Sklaven aus Unachtsamkeit hatte umkommen lassen. Hierin glaubt er fromm zu handeln und gleichsam als Anwalt der Götter aufzutreten, deren Recht auch mit Unterdrückung der kindlichen Pflicht gegen den Vater geltend gemacht werden müsse. Ein Vorbild für seine Handlungsweise findet er in dem bekannten Mythus, nach welchem Zeus seinen eigenen Vater Kronos einst wegen eines Vergehens fesselte. Weiterhin zeigt es sich in dem Gespräche mit Sokrates, daß Euthyphron sich tiefer in den Sinn der Volksreligion eingedrungen wähnt, als das gemeine Volk, daß er trotzdem in Uebereinstimmung mit den gewöhnlichsten Vorstellungen seiner Zeitgenossen die plattesten Fabeln von den Feindschaften der Götter unter einander buchstäblich glaubt und die Frömmigkeit in die äußerliche Verehrung der Götter durch Gebet und Opfer setzt. In dem Gespräch des Sokrates mit Euthyphron wird nun der Begriff der Frömmigkeit genauer untersucht. Euthyphron hält seine gegenwärtige Handlungsweise für eine fromme; es handelt sich aber nicht um ein Beispiel, sondern um den Begriff. Euthyphron definirt darauf: „Fromm sei, was den Göttern gefalle." Sokrates weist auf das Ungenügende dieser Erklärung hin, da ja Euthyphron glaube, daß die Götter über das Gute und Böse im Streit untereinander seien. Verbessernd bestimmt man also: fromm ist, was allen Göttern gefällt. Allein Euthyphron verwechselt Begriff und Accidenz: nicht weil es den Göttern gefällt, ist etwas fromm, sondern weil es fromm ist, gefällt es den Göttern.[5]) Aus dieser Rathlosigkeit rettet Sokrates, indem er die Frömmigkeit als einen Theil der Gerechtigkeit, letztere also als den übergeordneten Begriff zu erkennen giebt. Gerechtigkeit ist eine Pflege entweder der Menschen oder der Götter. Das Fromme ist also ein Theil der Gerechtigkeit, der sich auf die Pflege der Götter bezieht. Jede Pflege dient demjenigen, welchem sie erwiesen wird. Die Pflege der Götter besteht im Beten und Opfern. Wird nun angenommen, daß durch Beten und Opfern den Göttern ein Nutzen geschehe, so wäre dies der Standpunkt der griechischen Volksreligion, welcher eben bekämpft wird. Nun aber wird behauptet, daß die Götter wohl die Geber alles Guten seien, von den Menschen aber nichts als Entgelt empfangen könnten. Gebet und Opfer kann daher nur ein Ehrenpreis, eine Ehrerweisung sein, die den Göttern nichts nützt, sondern nur wohlgefällig ist. Wohlgefällig aber warum? Weil diese Verehrung dazu dient, daß die Götter einen Zweck erreichen. Der Zweck selbst wird

---

[5]) vergl. Susemihl, genetische Entwickelung der plat. Philosophie I, 115.

in dem Gespräch nicht behandelt, kann aber nunmehr errathen werden. Der Zweck der Götter ist das Gute. Als echter Verehrer der Gottheit ist der Mensch ein Mitarbeiter an ihrem Zwecke: der Menschenveredlung.*) Wir finden also als Ergebniß dieses Dialogs folgendes: die Frömmigkeit ist aus dem Kreise der vier platonischen Kardinaltugenden ausgestoßen, sie ist nur eine Unterart der Gerechtigkeit. Die Frömmigkeit, die in Opfern, Beten und andern gottesdienstlichen Verrichtungen besteht, kann nicht Zweck des Lebens sein, sondern ist nur Förderungsmittel (das deshalb eben den Göttern wohlgefällig ist), um einen höhern Zweck, die Sittlichkeit, zu verwirklichen. Die Handlung des Euthyphron erweist sich nun von selbst als eine unfromme, da das Fromme mit dem Sittlichen nicht in Widerspruch stehen darf.

Im Grunde ist also Platos Kritik gegen gewisse Religionsmeinungen religiöser, als es ihre Vertheidigung sein würde. Weit entfernt, die Verehrung der Götter durch Gebet und Opfer herabzusetzen, sucht Plato sie in ihrer wahren Bedeutung zu erkennen, die darin besteht, ein nothwendiges Mittel der eigenen Veredlung zu sein. Nebenbei wird schon aus diesem Dialoge ersehen, wie Plato manchen Ueberlieferungen der Mythologie entgegentritt, ohne den Kern und innersten Gehalt des Volksglaubens auflösen zu wollen.

Ehe wir indeß näher auf Platos Verhältniß zu den religiösen Vorstellungen über die Götterwelt eingehen, scheint es angemessen, wenigstens in den allgemeinsten Zügen seine Stellung zu dem Unsterblichkeitsglauben zu beschreiben. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist bei weitem nicht in dem Grade ein integrirender Bestandtheil in der griechischen Religion, wie es in der christlichen der Fall ist. Die Frage nach der Fortdauer des Menschen über das irdische Leben hinaus stand ähnlich wie in den älteren Schriften des alten Testaments erst in zweiter Linie: die Schicksale auf der Erde galten als Lohn und Strafe für Tugend und Schuld. Auf das jenseitige Leben wies die griechische Religion nicht mit so großem Nachdruck hin, wie es die christliche thut, in welcher die Ewigkeit des Individuums auf das angelegentlichste gelehrt wird und von der gesammten Lebensanschauung unzertrennlich ist. Die Seelenfortdauer stand in einem losen Zusammenhange mit der Götterlehre, und das Todtenreich wurde mit so dunkeln Zügen ausgestattet, daß es nicht als ein Gegenstand der Hoffnung, sondern des Schauders angesehen wurde. Der Aufenthalt der Todten war wenigstens bei Homer als ein düsteres Reich der Schatten geschildert, das Sterben als ein Hinabsinken in einen traumhaften Zustand betrachtet worden. Eine Läuterung so trüber Vorstellungen wurde in der vorplatonischen Zeit durch die My-

---

*) Steinhart, Einleitung zum Euthyphron, S. 197.

sterien versucht, in denen z. B. an den Mythus von Demeter und Persephone ein freundlicherer und milderer Glaube angeknüpft wurde. Auch die Orphiker stellten für die Seele, die nach ihrem Ausdruck während des Lebens in ihren Leib wie in ein Grab oder einen Kerker eingeschlossen ist, nach einer Wanderung durch verschiedene Formen hindurch eine schließliche Rückkehr zu einem himmlischen Leben in Aussicht. Noch höher erhebt sich Pindar bis zu dem Glauben, daß im künftigen Leben eine ausgleichende Gerechtigkeit die Reinen zu seligem Geschick rufen und über die Gottlosen den Urtheilsspruch „mit bittrer Nothwendigkeit" fällen wird.[7]) Die große Masse schwang sich zu so reinen Anschauungen nicht auf; man entsagte zwar gern den homerischen Vorstellungen, aber um nicht die Furcht vor einer unseligen Fortdauer mit sich herum zu tragen, gewöhnte man sich lieber an den Gedanken, das Dasein mit dem Tode für völlig erloschen zu halten; man pries demgemäß auch nicht selten den Tod als einen „Arzt" oder ein „Arzneimittel," insofern er mit dem Leben auch zugleich alle Leiden des Lebens beendige. Diesem Unglauben gegenüber beschützt Plato die Volksreligion, indem er das wahre Wesen des Menschen nicht in der Endlichkeit gebunden, sondern über das Grab hinausreichend hält. Aber zugleich sucht er den Volksglauben von seinen Unvollkommenheiten zu heilen und stellt vielmehr das irdische Leben als das Schattendasein dar, aus welchem der Mensch im Tode zu wahrem Leben erwache. Den Guten erwartet dort Gutes, auch das sühnbare Böse streift die Seele in stufenweiser Entsündigung ab, nur die größten Frevler sind durch ihre Verschuldung ausgeschlossen, an dem göttlichen Leben der Seele Theil zu nehmen und die Welt des wahren Seins zu schauen. Platos Beweise für die Seelenunsterblichkeit, namentlich im Phädon und in der Republik erheben wirklich den Anspruch, wissenschaftliche Beweise zu sein, da sie mit seiner Ideenlehre auf das innigste verwachsen sind. Es gehört zum Wesen der Seele, daß sie unsterblich ist; ihre Fortdauer ist dem Plato ein Gegenstand nicht der bloßen Wahrscheinlichkeit, sondern der Wissenschaft. Die Vorstellungen jedoch über die Art der Fortdauer, über die Loslösung von den irdischen Befleckungen, über die Aufenthaltsörter der Verstorbenen verweist er aus der Sphäre der Wissenschaft in die der Wahrscheinlichkeit, unterläßt es aber nicht, poesievolle und phantasiereiche Schilderungen von den jenseitigen Zuständen zu erdichten.

Wie bei dieser einzelnen Frage eine doppelte Seite in Platos Stellung zu erkennen ist, wie neben dem Schutze, welchen er der Religion angedeihen läßt, auch der Widerstand gegen ihre Unvollkommenheiten hervorsticht, so ist es auf dem ge-

---

[7]) Pindar, Olymp. 2,55 und fragm. thren.

sammten Religionsgebiete der Fall, und diese Doppelstellung hat er in seinen frühesten sowie in seinen spätesten Schriften unverrückt festgehalten. Wo wir ihn gegen die Verirrungen und Verunstaltungen der Volksreligion ankämpfen sehen, thut er es im Interesse der letzteren; was er verwirft, scheint ihm nicht bloß mit seiner philosophischen Erkenntniß, sondern ebenso sehr mit dem innersten Wesen und eigentlichen Sinn der Religion zu streiten.[8]) Wenn es den Anschein hat, daß er in manchen seiner Aufstellungen auf den Bahnen eines Xenophanes wandelt, so ist das Ziel beider Philosophen ein durchaus verschiedenes. Während Xenophanes um der philosophischen Erkenntniß willen die Religion gründlich zu stürzen trachtet, bemüht sich Plato vielmehr sie in ihrer Reinheit herzustellen, in ihrem ursprünglichen Sinn zu erkennen, sie von den gröbsten Schlacken zu reinigen. Plato will nicht einmal, daß die überlieferten Mythen durch eine seichte rationalistische Deutung ihres religiösen Characters entäußert werden. In dem platonischen Phädrus[9]) bespöttelt Sokrates bei der Beantwortung der Frage, ob er denn an die Entführung der Oreithyia durch den Boreas glaube, in feiner Weise die Versuche der Sophistin, solche Mythen natürlich zu erklären: in diesem Falle also zu sagen, ein Windstoß habe einst die spielende Oreithyia vom Felsen herabgestürzt, da es einer derartigen Erklärungsweise doch nicht gelingen werde, ebenso leicht mit den Kentauren, Chimären, Gorgonen und andern mythischen Wesen fertig zu werden. Vielmehr läßt Plato dort den Inhalt dieser Mythen auf sich beruhen, ohne einen Erklärungsversuch zu wagen, in andern Fällen rechnet er die überlieferte Form der Mythen ausdrücklich zu den Lügen, die er aber wegen des versteckten idealen Gehaltes und wegen ihrer pädagogischen Brauchbarkeit für nützlich hält,[10]) in noch andern Fällen deutet er an, daß der Religionsdichtung zwar ein verborgener Sinn zu Grunde liegt, aber in einer groben Hülle, die den ganzen Mythus verwerflich macht. Die Auslegung der Mythen soll nicht eine verflachende sein, sondern eine vertiefende: solchen Schöpfungen der Dichterphantasie, in denen der Inhalt mit der Sittlichkeit streitet, ist er nicht geneigt Berechtigung einzuräumen. Aber Mythen soll es doch geben: er selbst knüpft seine Lehren nicht nur vielfach an die Vorstellungen der Volksreligion an, sondern er befleißigt sich selbst der Mythendichtung, um gewisse Wahrheiten in eine sinnlich faßbare Form zu kleiden. Plato nimmt also das Recht der Dichter, durch Mythendichtung auf das Volk zu wirken, auch für sich in Anspruch, nur mit dem Unterschiede, daß während jene die Reinheit der Religion getrübt haben, er sie von solchen Trübungen zu befreien bemüht ist. Der Volksglaube kann nur in geläuterter Gestalt die anerkannte

[8]) von Stein a. a. O. II., 17. — [9]) Phädrus S. 229. — [10]) Staat S. 382.

Religion seines Idealstaates werden. Homer und Hesiod und die andern Dichter erzählen erdichtete Sagen und berichten ungeziemendes von den Göttern. Als Beispiele, in denen die Götter mit menschlischen Begierden und Fehlern behaftet erscheinen, werden einzelne Sagen in der platonischen Republik erwähnt und verworfen: die bei Hesiod erzählte That des Uranos und die Rache des Kronos, die schon im Euthyphron getadelte Geschichte von der Rache des Zeus gegen seinen Vater Kronos, ferner die von so vielen Dichtern behandelten Kriege, Schlachten und Feindschaften der Götter, die Fesselung der Here durch den Hephästos, das Herabschleudern des letzteren durch Zeus,[11]) der Raub der Persephone, die Verletzung der Eide durch Zeus und Athene.[12]) Unsittliche Handlungen können nicht Thaten der Götter sein, insbesondere werden die Vorstellungen, welche mit der Unveränderlichkeit, Wahrhaftigkeit, Einfachheit, Gerechtigkeit, der neidlosen Gesinnung der Götter gegen die Menschen im Widerspruch stehen, abgelehnt.[13]) Auch in der Republik erscheint wieder die schon im Euthyphron so nachdrücklich betonte Bekämpfung der alten Meinung, als wären die Götter durch Opfer, Gebete und Gelübde zu beschwichtigen und umzustimmen, ferner der orphischen Lehren, nach welchen durch die Darbringung von Opfern die Frevler entsündigt und durch religiöse Weihungen selbst die Qualen Verstorbener erleichert und aufgehoben werden können.[14]) Ebenso werden die Dichtungen getadelt, in welchen die Götter anders denn als Geber des Guten erscheinen: so die Stelle aus der Ilias,[15]) nach welcher an Zeus Schwelle zwei Fässer stehen, das eine mit Gütern, das andere mit Uebeln gefüllt, aus denen den Menschen Gutes und Böses zuertheilt werde: so der Ausspruch des Aeschylus: die Gottheit lasse die Menschen, wenn sie beschlossen habe, ein Haus zu Grunde zu richten, in Schuld verfallen. Nach Plato bewirken die Götter nur das Gerechte und Gute, sie sind nicht dafür verantwortlich zu machen, wenn ein Mensch die Tugend verschmäht und das Laster vorzieht, selbst die Strafe aus der Hand der Götter gereicht dem Bestraften zum Heil, der Ursprung des Bösen kann nicht in der Gottheit liegen, oder, wie Plato es in die mit edlem Pathos gesprochenen Worte zusammenfaßt: „Gott ist unschuldig, die Schuld ist dessen, der also wählte.“[16])

Diese wenigen Umrisse mögen genügen, um zu zeigen, daß Plato die Vorstellungen von dem Wesen der Götter von dem Standpunkt der Sittlichkeit zu läutern bemüht ist. Da nun die Sittlichkeit eben so sehr Sache des Herzens wie des Kopfes ist oder, mit andern Worten, ein Gebiet ist, an welchem Religion und Philosophie

---

[11]) Staat S. 378. — [12]) Staat S. 379. — [13]) Staat S. 380. — [14]) Staat S. 364 u. folg. — [15]) 24, 527. — [16]) Staat S. 617.

in gleicher Weise Antheil haben, so kann auch die von diesem Standpunkt aus geübte Kritik gegen die Auswüchse des Volksglaubens eben so sehr als Eingebung seiner religiösen wie seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung angesehen werden. Gegen dasjenige, was er zu verwerfen sich genöthigt sah, sträubte sich nicht weniger sein religiöses Gemüth, als seine Philosophie; sein Tadel geschieht eben so sehr im Dienste einer reineren Religiosität, wie seines philosophischen Erkennens. Es fragt sich aber, ob Plato die Religion selbst in ihrer gereinigten Gestalt vielleicht nur zuläßt als eine angemessene Form für das Auffassungsvermögen der Menge, die der Philosoph entbehren kann. Plato redet nicht bloß von einer Vielheil der Götter, sondern er nennt auch die meisten der hellenischen Götternamen: aber thut er es vielleicht nur in populärer Weise, während er, wo er als Philosoph redet, den Inhalt der hellenischen Religion völlig in Nichts auflöst und die Vielheit der Götter in einen einzigen Gott aufgehen läßt? Kann mit den religiösen Mythen, die Plato bestehen läßt, und mit der Realität der Götter, die er nennt, der Umstand vereinigt werden, daß die platonische Philosophie die Tendenz zeigt, die Theologie in die Ideenlehre aufzulösen und auf den Thron, von dem sie die griechischen Volksgötter verdrängt, die Idee des Guten zu erheben?

Die Thatsache der fortwährenden Veränderung und Bewegung aller natürlichen Dinge war den Griechen das Anreizmittel geworden, um über den letzten Grund alles Werdens nachzudenken. Heraklit sprach in seinem Satze: „Alles fließt wie ein Fluß" zuerst deutlich aus, daß Bewegung, Veränderung, Werden das gemeinsame Prädikat, das eigenthümliche Wesen aller Dinge sei. Die Eleaten ließen als das Einzige, dem die Eigenschaft des Seins zukäme, den Begriff des Seins selbst stehen, sie sprachen der Bewegung, der Veränderung das Prädikat des Seins ab und verwiesen daher die Welt der Erscheinung in das Reich der bloßen menschlichen Vorstellung. Plato sah ein, daß eine Wissenschaft, die es eben mit feststehenden, unveränderlichen Begriffen zu thun hat, bei der Ansicht des Heraklit überhaupt unmöglich sei; er suchte also vor allem die Frage zu beantworten, was das Bleibende bei allem Wechsel sei. Die mit den Sinnen wahrnehmbaren Dinge können diesen Anspruch nicht erheben, da sie ihr Wesen verändern und in dem nächsten Augenblick schon das nicht mehr sind, was sie eben noch waren. Plato erkannte, daß bei aller Veränderung der Dinge doch die Begriffe, die der Geist als die allgemeine Form der Dinge abhebt, der Veränderung nicht unterworfen sind. Diese im menschlichen Geiste ruhenden Begriffe würden nach Plato nicht gedacht werden können, wenn sie nicht wären: sie sind ihm vielmehr die einzigen wirklichen Existenzen. Solche mit dem Prädikat des Seins behaftete Begriffe nennt Plato Ideen. Die Dinge der

Erscheinungswelt, als im ewigen Werden begriffen, haben nur ein Schattendasein im Vergleich mit dem Dasein jener übersinnlichen Welt der Ideen; sie haben Dasein nur in sofern, als sie an den Ideen „Antheil nehmen." Gerade wie die bloß gedachten (logischen) Begriffe in ihrer Mannigfaltigkeit einander über- und untergeordnet sind, so besteht auch unter den Ideen das Verhältniß der Ueber- und Unterordnung. Da sie nun alle unter das Prädikat des Seins fallen, so ist das Sein selbst eine Idee, welche als das Allgemeine alle übrigen unter sich begreift. Die erhabenste, allgemeinste und umfassendste Idee aber, welche die einzelnen Ideen mit der Idee des Seins verknüpft und den Zusammenhang aller herstellt, ist die Idee des Guten. Sie ist das höchste Ziel aller Erkenntniß und der Grund alles Seins, der eigentliche Mittelpunkt, aus welchem wie Radien alle Wirkungen ausstrahlen, der Ursprung der sittlichen und natürlichen Weltordnung. Selbst nicht entstanden, ist sie die Ursache alles Entstandenen, ewig, unveränderlich, Quelle alles Guten, Wahren und Schönen. Ihr werden also die höchsten göttlichen Attribute beigelegt, und in Stellen, wo Plato von Gott in der Einzahl als dem Weltschöpfer redet, wird sein Wesen in ganz ähnlicher Weise beschrieben. Aus diesem Grunde sind die Erklärer Platos im Alterthum meist der Ansicht gewesen: der Philosoph bezeichne durch die Idee des Guten Gott selbst.[17]) In neuerer Zeit haben die namhaftesten Kenner der platonischen Schriften mit wenigen Ausnahmen derselben Ansicht beigepflichtet, wogegen einzelne Stimmen geltend machten: die Gottheit werde bei Plato wohl von der Idee des Guten unterschieden. Als Grund zu dieser Behauptung dient der Umstand, daß nirgends ausdrücklich gesagt wird: Gott ist die Idee des Guten, sondern nur: Gott ist gut, woraus erhellen soll, daß dieses Prädikat „gut" noch etwas von dem Subjekte zu Sonderndes sei. Ferner wird auf solche Stellen hiegewiesen, in denen gesagt wird: der Schöpfer und Vater des Alles schaute auf die Idee des Guten und brachte, nach diesem ewigen Urbilde hinblickend, die Welt hervor.[18]) Indessen tragen diese Stellen zu deutlich ein poetisches Colorit und entfernen sich zu sehr von einer strengen philosophischen Sprechweise, als daß auf die hier gemachte Unterscheidung zwischen Gott und der Idee des Guten ein besonderer Werth zu legen wäre. Es ist vielmehr daran fest zu halten, daß die Idee des Guten allerdings das Urbild der Welt, aber zugleich auch die letzte Ursache für dieselbe, also Gott sei.

Aber was wird aus der Vielheit der Götter bei so entschieden in die Augen fallenden monotheistischen Zügen? Die Götter haben ihren Thron einem einzigen Gott abtreten

[17]) Vergl. Bonitz, disputationes Platonicae duae. — [18]) Plato, Phädrus S. 247 und besonders Timäus S. 28.

müssen: Gott ist der Urheber aller Dinge, heißt es schon im platonischen Sophisten,[19]) von ihm als dem Weltbaumeister sind alle Thiere und Pflanzen und alle leblosen Körper, die vorher nicht waren, ins Dasein gerufen. Wie kommt Plato dazu, überhaupt noch von Göttern in der Mehrzahl zu reden, da sein System entschieden auf die Einheit hindrängt? Die Ansicht, Plato habe zwar nur das Dasein eines einzigen Gottes angenommen, aber aus Furcht vor dem athenischen Volke und geschreckt durch die Hinrichtung des Sokrates sich an die übliche Ausdrucksweise angeschlossen und aus diesem Grunde meistentheils von mehreren Göttern gesprochen, ist von allen Seiten anfgegeben worden. Eine solche Furcht lag nicht im Charakter des Philosophen und war auch in der veränderten Zeitlage nicht mehr geboten. Andere suchen den Widerspruch dadurch zu lösen, daß sie die Erwähnung der Götter bei Plato als etwas Unwesentliches, als ein Beiwerk oder als einen Nothbehelf der Darstellung ansehen, indem im Geiste des Plato kein Platz mehr für den Glauben an mehrere Götter vorhanden gewesen sei. Letzterer Ansicht widersprechen aber die zahlreichen Züge persönlicher Verehrung und Pietät für die griechische Götterwelt, die Polemik gegen die seichten Aufklärer, die fromme Scheu, die Götter in die philosophische Erörterung zu ziehen, die Abbitte an die Götter, wenn einmal in scherzender Weise über ihr Weseu gesprochen wird,[20]) die feierliche, ja oft inbrünstige Anrufung derselben, wo es sich um die wichtigsten und schwierigsten Aufgaben der Untersuchung handelt.[21]) Es wäre immerhin möglich zu glauben, daß diese Ehrfurcht dem höchsten Gotte gelte, auch wo sie aus frommer Gewohnheit andern Göttern gezollt wird, indem die Begriffe Gottes und der Götter unmerklich in einander flossen: wenn nicht in den beiden letzten Hauptschriften, dem Timäus und den Gesetzen, in solcher Ausdehnung und Geflissenheit von der Mehrheit der Götter gesprochen würde, daß es unmöglich wird, ihre wesentliche Bedeutung für den Platonismus in Abrede zu stellen.[22]) Freilich sinken die Götter, wie zugestanden werden muß, nur zu gottähnlichen, von dem höchsten Gotte abhängigen Wesen herab, aber darum werden sie noch nicht bloße Sinnbilder für naturgeschichtliche Vorgänge, zu welchen sie erniedrigt werden, wenn man mit der Annahme der bloß mythischen Einkleidung des Timäus zu weit geht. Und die platonischen Gesetze, in denen die durch die Idee des Guten verdrängten Götter „gleichsam durch eine Hinterthür wieder eingelassen werden,"[23]) würden freilich einen Abfall vom Platonismus darstellen, wenn es dem Plato mit jener Verdrängung völliger Ernst gewesen wäre. Es zeigt sich in diesem Punkte die

---

[19]) Sophist, S. 265. — [20]) z. B. Cratylus S. 407. — [21]) Timäus S. 27. — [22]) von Stein a. a. O. II., 21. — [23]) Steinharts Ausdruck.

augenfälligste Abhängigkeit der Philosophie von der griechischen Volksreligion, in welcher ebenfalls die Vielheit der Götter sich zu einer einheitlichen Spitze zuzuspitzen sucht. Zeus als Vater der Menschen und Götter ist nach ihr allein mit der Fülle göttlichen Wesens angethan, den andern Göttern ist nur eine gewisse Machtsphäre zugestanden, so daß ihre Macht als eine Selbstbeschränkung der obersten Gottheit erscheint. Diese Aehnlichkeit zeigt sich ferner besonders noch darin, daß wie in der griechischen Volksreligion, abgesehen von jener freiwilligen Selbstbeschränkung, die Macht des höchsten Gottes eine zweite Schranke findet an dem Fatum, so auch bei Plato die Idee des Guten, der göttliche Weltbaumeister nicht ausgestattet ist mit schrankenloser Allmacht, sondern ein Ziel und einen Widerstand findet in der Materie. Der Schöpfungsbegriff ist also bei Plato nicht in der Reinheit dargestellt, wie es im alten Testament geschieht, über den Dualismus: Gott und Materie kommt er nicht hinaus. Der Weltbaumeister (Demiurgos) bildet die Welt nur so gut als möglich, er macht die Welt nur nach Möglichkeit sich ähnlich an Schönheit, Wohlordnung und Dauer, aber der Grund des noch verbleibenden Mangels liegt nicht in Gottes Willen, denn Gott ist gut und neidlos, sondern in der Materie, deren Gott nicht völlig Herr wird. Gott ist an die Schranken der Nothwendigkeit gebunden.[24]) Die formlose, chaotische, durch keine sinnliche noch geistige Erkenntniß wahrnehmbare und bestimmbare Masse, d. h. die räumliche Ausdehnung gestaltete der göttliche Werkmeister. In seiner neidlosen Güte wollte er, daß Alles so viel wie möglich ihm ähnlich werde. Aber bei sich erwägend, daß unter den sichtbaren Dingen kein unvernünftiges das vernünftige übertreffen werde, Vernunft aber nicht ohne Seele möglich sei, so machte er in seiner Fürsorge die Welt zu einem vernünftigen Wesen, das aus einem Weltkörper und einer Weltseele zu einem wohlgeordneten Bau zusammengefügt wurde. Den Körper der Welt bildete er aus vier Elementen, die er in harmonischen Verhältnissen mischte, zu der vollkommensten Gestalt, nämlich der Kugelgestalt, die Weltseele ist das den Körper durchströmende Leben. Das Weltganze nennt Plato den Himmel, welchen der Weltbildner also zu einem „seligen Gotte" schuf. Die Welt hat einen zeitlichen Anfang; der Himmel ist ein gewordener Gott. Die Ewigkeit gehört dem Wesen des Weltbildners an; die Welt, als dem göttlichen Urbild nur möglichst ähnlich, ist in den Schranken der Zeit gebunden. Die Zeit läßt Plato mit der Welt geschaffen sein, um damit anzudeuten, daß der Begriff Zeit in dem Gebiete des wahrhaft Seienden, d. i. in der Welt der Ideen gar keine Geltung hat, sondern erst mit den Dingen des Werdens, der Erscheinungswelt auftritt. Als ein Abbild der ruhigen, stillstehenden Ewig-

[24]) von Stein a. a. O. I, 266.

keit schuf Gott die Zeit. Innerhalb des Kosmos oder des Himmels bildet der Demiurgos weiter die übrigen „gewordenen Götter," zuerst die Erde, „die Wächterin und Werkmeisterin von Tag und Nacht, die älteste von allen Göttern, die innerhalb des Himmels geworden sind;" sodann die Planeten, die sich hin und her wenden und einen unregelmäßigen Lauf haben und die Fixsterne, die wandellos als göttliche Wesen in gleichmäßiger Bahn verharren. Die Gestirne, von denen wir in dem kugelförmigen Himmelskörper nur den Leib sehen, sind also dem Plato mit Vernunft begabte lebendige, göttliche Wesen. Außer ihnen nennt er noch Untergötter, „die nicht vor unsern Augen umkreisen, sondern erscheinen, je nachdem sie wollen." Ueber ihre Entstehung etwas anzugeben, bekennt er, gehe über menschliche Kräfte; man müsse daher den Dichtern der Vorzeit (er meint Orpheus, Musäus u. A.), welche Söhne von Göttern waren, glauben, wenn sie auch die von dem Wesen und der Entstehung dieser Götter überlieferten Nachrichten nicht wahrscheinlich machen oder überzeugend beweisen können. Nach der Sage sind es die Kinder der Erde und des Himmels: Okeanos und Tethys und deren Nachkommen Phorkys, Kronos und Rhea, Zeus und Hera sowie die übrigen Abkömmlinge. Weiter läßt nun der Philosoph den höchsten Gott alle geschaffenen Götter, die oberen sowohl als die zuletzt genannten Dämonen, um sich versammeln und also anreden: „Götter, Kinder von Göttern, deren Schöpfer und Vater ich bin, Vater von Werken, die, durch mich entstanden, unvergänglich sind, so lange ich es will: weil ihr denn entstanden seid, so seid ihr nicht unsterblich noch durchaus unvergänglich; dennoch werdet ihr nimmermehr vergehen, noch des Todes Loos empfangen, weil euch mein Wille wie ein festes Band eure Unvergänglichkeit verbürgt." Nach solcher Anrede gebietet er ihnen, die Weltbildung zu vollenden, und seine eigene Wirksamkeit bei ihrer Entstehung nachahmend, menschliche Wesen hervorzubringen. „Denn wollte ich sie mit Leben begaben, so würden sie den Göttern gleich sein." So empfangen denn die Götter aus den Händen des Vaters die unsterblichen Keime, den Rest dessen, woraus er die Weltseele gebildet hatte, und fügen aus den vier Elementen, Feuer, Erde, Wasser und Luft den sterblichen Leib zu der unsterblichen Seele und rufen somit menschliche Geschöpfe ins Dasein.

Es ist von selbst klar, daß Plato in dieser Darstellung seines Timäus nicht Wissenschaft vorträgt. Wahrheit, Wissenschaft sind für ihn ja nur vorhanden, wo es sich um das Sein, um die Welt der Ideen handelt. Auf dem Gebiete des Werdens giebt es nur aus Wahrnehmung geschlossene Meinung oder nach Platos Ausdruck: Glauben, worunter er demnach etwas anderes versteht, als wir im religiösen Sinne bei diesem Worte zu denken pflegen. Manche Erklärer des Plato gehen nun

so weit, in dieser mythischen Einkleidung des Timäus nicht einmal Glaubenselemente des Philosophen anzuerkennen; manche finden eine augenfällige Ironie besonders in den oben angeführten Worten: man müsse über solche Dinge den alten Dichtern, die Göttersöhne waren, glauben und suchen zu beweisen, daß Plato an die Existenz der Volksgötter nicht glaubt und nur in einer „ethischen Stimmung" sich eine Akkommodation an den Glauben der Väter gestattet; sie schwächen die wesentliche Bedeutung des Mythus für den Platonismus ab und verflüchtigen die Götter zu bloßen Naturkräften. Aber heißt das nicht seine eigene Ansicht dem Plato unterschieben? Freilich ist die Naturphilisophie keine Dialektik mehr, und was auf dem Gebiete des Werdens und Gewordenseins dargestellt wird, erhebt nur den Anspruch der Wahrscheinlichkeit: aber schrumpft denn auf diesem Gebiete der Gegenstand der Betrachtung in Nichts zusammen? Warum hält es denn Plato für nöthig, immer noch von Göttern zu reden und nicht von bloßen Planeten und Fixsternen? Man kann ruhig zugeben, daß zwischen seiner Dialektik und Physik ein gewisser Widerspruch besteht und daß die Einführung der Idee des Guten im Grunde die Götter überflüssig macht: indessen behauptet gegen die philosophische Consequenz das religiöse Gemüth Platos seinen Platz auf einem Felde, wo das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen in Berührung tritt. Wie der Glaube im platonischen Sinne in einer gewissen Mitte steht zwischen dem Wissen und Nichtwissen, so wird den Göttern des Volkes eine gewisse Mittelstellung zwischen der Idee des Guten und den Dingen der Erscheinungswelt angewiesen. Plato steht freilich mit hinlänglicher Freiheit, so zu sagen, dem Buchstaben der Ueberlieferungen gegenüber: auf diesen oder jenen Gott des Volksglaubens mehr oder weniger kommt es gerade nicht an, zumal da er schon im Kratylus [25]) seine Meinung über die alte Volksreligion dahin ausspricht: die ältesten Bewohner Griechenlands hätten nur den Himmel, Sonne, Mond und Sterne für Götter gehalten; es mochten ihm also manche göttliche Wesen als bloße Eindringlinge erscheinen. Dies hindert aber nicht, daß Plato im Uebrigen für die Götterwelt von tiefster, religiöser Ehrfurcht durchdrungen ist. Nimmt man dies an, so hat man auch nicht nöthig, in dem letzten schriftstellerischen Werke des Philosophen, in seinen Büchern von den Gesetzen, einen völligen Abfall von dem eigenen System zu erkennen und aus diesem Grunde an der Echtheit desselben zu zweifeln, wie es diejenigen doch thun müssen, welche die platonische Theologie durch seine Philosophie beseitigt wissen wollen. Dagegen weht der platonische Geist auch in den Gesetzen für die, welche die platonische Götterwelt auch in den übrigen Schriften nicht für bloße Akkommodation und für zufälliges Beiwerk

---

[25]) Kratylus S. 397.

halten. Es fehlt in dem letzten Geisteswerk des Philosophen auch nicht einmal der freiere Ton, der doch mitunter gegen den Volksglauben angeschlagen wird. Obgleich nämlich die den Göttern, als Urhebern der Gesetze und Vorstehern der Staatseinrichtungen zu widmenden Opfer, Feste und heiligen Chöre mit großer Vorliebe und in breiter Behandlung als das angelegentlichste Geschäft der Bürger dargestellt werden, so wird doch ausdrücklich, wie im Euthyphron und in der Republik, darauf hingewiesen, daß gottesdienstliche Handlungen nicht im Sinne der Werkheiligkeit, sondern zum Zwecke der Erziehung der Menschen geschehen sollen,[26]) als ein Zoll der Verehrung, die den Menschen bessert und reinigt, nicht aber im Stande ist, die Götter zu Gunsten des Ungerechten umzustimmen.[27]) Desgleichen fehlt es auch hier nicht an einer ablehnenden Kritik gegen manche mythologische Sagen, wie z. B. gegen die Sage von Dionysos[28]) und von der Entführung der Europa durch Zeus.[29]) Ebenso wird die Bekämpfung alter Göttergenealogieen nicht ganz vermißt. Auch die orthodoxe Ansicht, es sei unfromm, über göttliche Dinge und über den Ursprung der Welt zu forschen, wird zurückgewiesen. Neben solchen negativen Zügen, wir sagen negativ im Verhältniß zur bestehenden Volksansicht, ist freilich die Position viel stärker. Da finden wir an mehreren Stellen wieder die Macht des die Götter beschränkenden Fatums,[30]) in der ganzen Schrift das Vorwiegen des theologischen Elementes: die irreligiöse Gesinnung, welche dem Philosophen als Grund des Uebels im Staatsleben gilt, soll durch freundliche Belehrung und Ueberzeugung vermindert werden. Ja sogar die Wissenschaft wird gegen religiöse Zweifel zu Hülfe gerufen, um das Dasein der Götter zu stützen. Dieser Versuch hebt an mit dem Hinweis auf den übereinstimmenden Glauben der Völker, auch der teleologische Beweis wird in der Kürze berührt, aber das größte Gewicht gelegt auf das Wesen der Seele, von der alles Leben, alle Bewegung in der Natur ausgehen soll. In ähnlicher Weise, wie im Menschen die Seele die Trägerin des Lebens ist, stellt sich Plato ein göttliches Wesen vor, von dem die Welt als Ganzes in lebendige Bewegung gesetzt wird, und neben diesem wieder untergeordnete göttliche Existenzen, die in ihren Kreisen Bewegungsmittelpunkte sind. Die Herbeirufung der Wissenschaft auf dem Gebiete des Werdens, worin allerdings ein Abfall vom Platonismus gefunden werden müßte, erscheint uns nicht recht ernst gemeint; da sie auch hier im Grunde nur zum Beweis Eines göttlichen Wesen dient und aufhört, Wissenschaft zu sein, sobald durch Anknüpfung an sinnliche Wahrnehmungen der Versuch gemacht wird, auch das Dasein

---

[26]) Gesetze S. 653. — [27]) Gesetze S. 716 u. 888 u. fg. — [28]) Gesetze S. 665. — [29]) Gesetze S. 663. — [30]) Gesetze S. 709, 757, 889.

mehrerer Götter in die Beweisführung zu ziehen. Ehe Plato also seine angeblichen Beweise antritt, ruft er die Götter mit besonderer Inbrunst und Feierlichkeit als Beistand zu seinem Unternehmen an. Dieselbe fromme Gesinnung durchzieht das ganze Buch: den Göttern ähnlich zu werden, wird als die höchste Sittlichkeit, die Verletzung der göttlichen Heiligthümer als das größte Verbrechen dargestellt. Der Staat wird nach gewissen harmonischen Zahlenverhältnissen, die Plato in der Einrichtung des Universums vorzufinden glaubt, eingetheilt, und demgemäß macht sich das Bestreben geltend, auch die Vielheit der Götter, deren Fürsorge die einzelnen Theile des Staates anvertraut sind, auf genaue harmonische Zahlenbestimmungen zurückzuführen. Da wir auch hierin nicht strenge Wissenschaft, sondern nur Wahrscheinlichkeit erblicken, so scheint der Unterschied zwischen der früheren und späteren Betrachtungsweise des Plato nicht groß zu sein, unter der schon öfter wiederholten Voraussetzung, daß es ihm auch in den früheren Dialogen nicht ernst war, unter den Göttern völlig aufzuräumen. Wenn ein Widerspruch zwischen dem philosophischen Grundgedanken Platos und der Pietät seines Herzens gegen die Ueberlieferungen besteht, so suchte er denselben auszusöhnen durch die Vorstellung, daß hier ein dunkles Gebiet ist, welches nicht völlig durch das Licht der Erkenntniß erhellt werden kann.

Die neoplatonischen Philosophen knüpften in diesem Punkte an Plato an und suchten der Vielheit der Götter eine geheimnißvolle Grundlage zu geben. Der polytheistische Glaube wurde in den Massen des Volkes allmählich durch das aufgehende Licht des Evangeliums vertrieben, die heidnischen Tempel blieben leer und das Volk der hellenischen Welt ergriff mit Begeisterung die neue Lehre oder kehrte sich wenigstens zweifelnd von dem bisherigen Glauben, wie von einem Ammenmärchen, ab. Unterdessen vertheidigte noch Jahrhunderte lang die neue Schule des Plato die alten Götter, deren Altäre schon allenthalben ohne Opferfeuer standen.

Die Feier der vereinigten Aktus.

I. Gesang vor den Vorträgen.

Te Deum von W. Klingenberg.

Großer Gott! gewaltig in Deiner Stärke, beseelt Dein Hauch Himmel und Erde; wir danken Dir in stillem Gemüthe und preisen Dich mit großem Schall.

II. Vorträge.

1) Neujahrsworte des Direktors zur Feier des Lob- und Dank-Aktus.

2) Rede des Oberlehrers Karl Urban über

Hesiod's Bedeutung in der Culturgeschichte.

3) Deutsche Rede des von Gersdorff'schen Stipendiaten, Obersekundaners Karl Clemens Schreiber aus Wilsdruff bei Dresden:

Der Patriotismus in den Schenkendorff'schen Liedern.

4) Deutsche Reden zur Erlangung des Hille'schen Stipendiums, zu halten

a. von dem Primaner Wilhelm Witschel aus Cosel:

Charakteristik Max Piccolomini's, nach Schiller's Wallenstein.

b. von dem Obersekundaner Harry Felix Max Bredo aus Görlitz:

„Am Abend wird man klug für den vergang'nen Tag,
Doch niemals klug genug für den, der kommen mag."

(Rückert.)

5) Vorträge von Primanern zur Feier des Lob- und Dank-Aktus:

a. Deutsche Rede von Gustav Burgheim aus Görlitz:

Ist der Chor in der Braut von Messina der antike Chor?

b. Lateinische Rede von Theodor Müller aus Schönberg:

De Alexandro Achillis aemulo et heroum.

c. Lateinisches Gedicht von Hugo Sigismund Rietzsch aus Herzogswaldau:

Rheni laudes, secundum Schenkendorfii ad Langium carmen.

d. Griechisches Gedicht von Waldemar Rudolf Luks aus Allenburg in Ostpreußen:

Εἰς τὴν πατρίδα.

e. Französische Rede von Paul Friedrich von Rabenau aus Rothenburg:

Rodolphe de Habsbourg.

f. Hebräische Rede von Bernhard Lachmann aus Trzemeszno:

שִׁירוֹת הַלָּיְלָה

(Die Gesänge der Nacht, nach Herder's gleichnamiger Dichtung.)

g. Deutsches Gedicht von Julius Fischer aus Hirschberg:

Barbarossa's Erwachen.

III. Schlußchor.

Ehre, Ruhm und Dank sei Gott in der Höhe von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.
